

MIRCEA A. DIACONU
Stefan cel Mare University of Suceava

Cioran, ou l'impuissance d'être plus qu'un roumain

The present study questions the hypothesis according to which Cioran's choice to abandon his youth Legionary beliefs is due to his refusal to write in Romanian and to the embracement of French language as the language of reason. Our theory is justified by the interpretation of the reasons that generated his ostentatious and "antiRomanian" excesses during the Romanian period, and also to the existing differences between this period and the French one. His attacks against Romania are, in reality, expressions of self-loathing (of his own identity in crisis). The rift is more likely a change in vision: in France, Cioran acknowledges the very representations of his people he strongly rejected during the Romanian period.

Parler de Cioran est, en quelque sorte, peser aussi l'épisode de sa jeunesse légionnaire. Certes, ces faits peuvent recevoir plusieurs explications, chacune d'entre elles ayant son grain de vérité. Nous avons, au fond, d'un côté, le *fait* (qui devrait être minutieusement décrit, présenté en régime descriptif et d'inventaire, d'un point de vue documentaire, autant que possible) et, de l'autre côté, les différentes interprétations données, parmi lesquelles nous ne devrions pas exclure celle de Cioran lui-même.

Ses propres mots sur cette séquence biographique – invoqués souvent et que nous ne reprenons pas ici – ne devraient être lus qu'à titre d'hypothèse. La vérité de Cioran sur lui-même?! Il ne fait que construire (re-construire) une identité dans une crise permanente. C'est surtout cette précarité du soi, finalisée, comme chez Pessoa, dans une multiplication du «moi», qui me semble distinctive pour la modernité que Cioran illustre. Puisqu'il ne se reconnaît pas dans un milieu fort, Cioran y rêve pour se contenter après de l'exploration de la négativité, de l'absence du moi, de l'occupation des marges. Et parmi les nombreuses raisons de son non-retour en Roumanie, je réfléchirais justement à cette crainte de la rencontre avec un soi étranger, qui pourrait perturber le fragile équilibre gagné, jamais définitif, qui lui est garanti par l'anonymat.

En tout cas, on peut soupçonner que, en fonction du destinataire des lettres, des entretiens, des notes, etc., ses propres mots sur la jeunesse tumultueuse disent *de facto* autre chose, même si, en principe, le sens des affirmations reste le même, en exprimant le regret d'une jeunesse tumultueuse, folle, ahurissante. Ils disent autre chose parce que, en fonction du contexte, ce sont des témoignages justificatifs et annihilants. D'une façon ou d'une autre, Cioran doit (il sait qu'il le doit) nier son passé. S'il le renie véritablement, c'est une autre question à laquelle je ne donnerais pas des réponses toutes faites. En tout cas, en exprimant son regret, Cioran ne fait que lire sa jeunesse comme on lit un texte (il en garde dans sa mémoire des bribes), qu'il traduit dans un autre texte. Ainsi, une interprétation qui vise, au-delà du besoin de se comprendre soi-même (réellement ou pas, on l'ignore), la réaction d'un destinataire. Mais Cioran peut-il encore être sincère si le monde dans lequel il vit se rapporte à des valeurs tout à fait différentes? Combien de lâcheté (opportunisme ou conformisme) reste-t-il du courageux qu'il était dans sa jeunesse?! Savait-il qu'il était poursuivi par la police secrète française? En tout cas, même s'il avait été tout à fait sincère, honnête avec lui-même et qu'il se situerait, par là même, au-delà de l'intention de communiquer une image sur soi-

même, Cioran regarde vers son propre passé comme sur une toile de cinéma: il se voit dans un film et essaie de s'y reconnaître. L'étranger qui porte (partiellement) son nom doit être compris. Difficile à croire qu'il puisse être plus «objectif» que quelqu'un qui n'y est pas impliqué.

Quant à une vérité absolue extérieure, les difficultés, non pas plus grandes, sont d'autre nature. Comprendre les mécanismes subtils qui ont généré l'adhésion de Cioran à la droite nationaliste ne signifie pas seulement comprendre l'époque, mais aussi connaître le personnage dans ses vibrations intimes. Souvent, on le sait bien, des trajets essentiels sont générés par des faits absolument dépourvus d'importance, oubliés dans la zone platonique de l'être. On a, en tout cas, les différentes interprétations qui se superposent, se complètent, se nuancent, même en se contredisant. Je proposerai, finalement, une de plus, qui n'a pas la prétention de nier les autres, mais peut-être l'orgueil d'en faire une somme, tout en les dépassant. En tout cas, le but de cet article n'est pas cette hypothèse en elle-même, mais le débat d'une idée, véhiculée ces dernières années dans l'espace culturel français. Je l'ai retrouvée formulée clairement dans une étude signée par Marie Dollé, *L'imaginaire des langues*.

De quoi s'agit-il, brièvement? Citons quelques fragments qui renvoient à la *conversion* de Cioran: «Tout ce qu'écrit Cioran en français possède une *dimension réflexive* et, de son propre aveu, le changement de langue introduit une cassure brutale et définitive dans sa vie d'écrivain» (Dollé, 128). Plus tard: «Renoncer au roumain permet sans doute d'expié et d'extirper de lui-même les racines d'une langue qui avait permis en même temps que *l'enthousiasme* et *la fureur* ce qu'il appelle des *divagations*» (Dollé, 135-136). Les conclusions de la dernière phrase? «...ce renversement n'est possible, que parce que Cioran change de langue: renoncer à l'idiome dans lequel ont été exprimées les opinions antisémites constitue la seule façon de les mettre à distance et de s'en séparer» (Dollé 137). La folie de la jeunesse serait ainsi due au fait que Cioran écrit en roumain, une langue, comprend-on, non-réflexive (éventuellement expressive et, par là même, impulsive); une fois entré dans l'espace culturel et linguistique français, Cioran abandonne la langue de la jeunesse, et, par voie de conséquence, une des causes qui auraient généré la folie de la jeunesse, son discours (lui-aussi) s'illuminant par l'accès de réflexivité. J'espère n'voir rien détourné, par condensation, du sens explicite de cette idée que l'exégèse française plus récente construit sur ce thème. Plus encore, Cioran sacrifie sa langue, mais le fait afin de se sauver lui-même, non pas en tant qu'auteur, qui est sur le point d'utiliser une langue qui pourra assurer sa célébrité, mais surtout, sous-entend-on, en tant qu'être. Et, même si l'on sait que Cioran fait des affirmations souvent contradictoires, conséquence d'une identité pulvérisée, on y cite les mots dits à Gabriel Liiceanu: «J'ai rompu d'un coup avec tout: ma langue, mon passé, tout». En dépit du tranchant ferme d'une telle réponse, il reste la question si une telle rupture était-elle possible. J'y ferais plutôt une lecture suspicieuse. Ce n'est pas justement l'impossibilité de rompre définitivement et irrémédiablement qui génère la fermeté d'une telle affirmation? De plus, en dépit de la décision de rompre définitivement d'avec le passé, ce n'est pas surtout cette partie abyssale de l'être qui revient avec une récurrence obsessionnelle, de manière stringente, et, par là justement, le besoin d'affirmer la rupture avec le désir même de la réaliser?! S'il avait vraiment rompu d'avec le passé, Cioran n'aurait plus été intéressé par le passé. Plus encore, je

crois que, chose que j'essayerai même de démontrer en quelque sorte, quoiqu'à un autre niveau, sur un autre plan, Cioran reprend à Paris une partie des obsessions et du comportement de sa jeunesse, de sorte que les différences ne sont pas du tout si grandes que certaines interprétations le laisseraient croire, y-compris celle de Cioran. Et si l'on parlait de multiples «moi», comme dans le cas de Pessoa, on ne prend pas en compte les deux possibles hypostases – avant France et après Roumanie – mais les multiples changements d'attitude, de comportement et d'identité, pas seulement d'un jour à l'autre, mais aussi d'une phrase à l'autre. Différents «moi» à l'intérieur d'un même paragraphe des *Cahiers*.

Mais revenons. Ce qui est surprenant au fond dans l'hypothèse à laquelle je me confronte est, avant tout, sa simplicité. Certes, cela peut être un moyen de couper une fois pour toutes le noeud gordien. Mais Cioran est trop compliqué pour qu'il puisse être réduit à une si élémentaire, au sens de simple, interprétation. Sans doute, la langue est un sceau qui donne forme à l'être. Pourtant, au-delà de la beauté de la théorie, la langue n'est pas le seul facteur déterminant; si tel était le cas, tous les écrivains en langue roumaine auraient le même tempérament que Cioran lorsqu'il était jeune. Or, Cioran, on le sait bien, est plutôt une exception. (Une autre exception, mais dans une manière différente, est Celan, qui continue à écrire dans la langue de ceux qui avaient tué ses parents). Pour être clair depuis le début, je dirais que blâmer la langue de Cioran pour les ferveurs de sa jeunesse me semble une solution commode, supérieure, ignorante. Qui a comme but, d'un côté, sauver Cioran et, de l'autre côté, démontrer la supériorité (par la réaction qu'elle génère) de la langue française, langue de l'esprit, de la raison.

Au-delà de tout, il me semble qu'au cœur de cette hypothèse se trouve une contradiction de fond. Comment expliquer le fanatisme de la jeunesse par la langue d'un peuple que Cioran considère inapte pour faire l'histoire? Autrement dit, pour tous les autres, amorphes, dépourvus de vitalité, la langue a été anéantie pendant des siècles et seulement pour Cioran elle est explosive et tempéramentale?! Au fond, revenons à Cioran. La «fureur désespérée» de jeunesse – mais le syntagme est extrait des cahiers parisiens est fait donc référence au présent – ne peut pas être comprise qu'en regardant ce Cioran des années parisiennes. Il parle de lui comme de quelqu'un de douteux, suspect et incertain, qui aurait en lui quelques chose de slave et de hongrois, non pas latin (rien donc de rationnel), il s'identifie aux juifs errants, il est ravagé par la mélancolie, impuissant, il fuit devant l'histoire. Autrement, il refuse tout: un mariage, un travail, un fait quelconque qui puisse l'inscrire dans la société. Il semble n'assumer aucun type de responsabilité centrale. Tout est assumé comme revers. Il n'explore que le négativisme et transforme ses impuissances, ses maladies, ses échecs, ses lâchetés, ses vices en chance. Étrange comme il se reconnaît dans sa mère et dans son peuple. Citons quelques fragments éloquentes des *Cahiers*: «Tous ces peuples heureux, gavés, Français, Anglais... Oh! je ne suis pas d'ici, j'ai derrière moi des siècles de malheur ininterrompu. (*Cahiers*, 48). Je citerai encore une seule affirmation: «Tout homme veut être autre qu'il n'est (*Cahiers*, 78)¹. Et une de plus, afin de regarder d'un autre angle le désir de rompre d'avec le passé. Voilà: «Quand je pense à l'effervescence où j'étais dans ma jeunesse à cause de ma tribu! Quelle folie, grands dieux! Il faut s'arracher à ses origines, ou tout au moins les oublier. J'ai tendance à m'y reporter, sans doute par masochisme, par goût de

¹ Tous les passages sont reproduits d'après les *Cahiers (1957-1972)*, Cioran, Éditions Gallimard, Paris, 1997.

l'esclavage, des «chaînes», de l'humiliation» (*Cahiers*, 708). Suffisamment pour construire un autre portrait et d'autres causes.

Par conséquent, la folie de jeunesse est due, d'après moi, pas nécessairement au besoin de sauver son peuple par flagellation, mais surtout à l'auto flagellation. Il y est question non seulement du sentiment de solitude supérieure, mais d'une haine de soi – qui le rapproche des Juifs de l'Europe Centrale – causée par ses propres limites qu'il veut dépasser. Quelques uns des portraits plus tardifs, des années parisiennes, nous montre Cioran dans la posture de la Roumanie, dont il désirait la transfiguration. Cioran – un goût pour l'asservissement, pour les chaînes, pour l'humiliation, qui l'aurait cru?! En réalité, c'est la haine de ses propres limites, où il voit les limites de son peuple, qui transfère la flagellation de soi vers son propre peuple. C'est une façon d'attaquer le noyau de son propre être. En tout cas, ce que Cioran veut c'est d'être autre. Comme on le sait, il échoue. Il ne lui reste donc qu'aimer les limites – les siennes et celles de son propre peuple. Dans une des citations précédentes on sent le bonheur d'appartenir à un peuple qui a derrière soi des siècles de malheur. Il admire les anonymes restés en Roumanie et qui ont échoué, il regrette de ne pas être un berger dans les montagnes, enfin, il ne nie plus son vide, mais le cultive. Si un changement survient donc dans la période parisienne, il n'est pas du tout lié au fait d'avoir dépassé la ferveur de jeunesse en faveur d'une raison lumineuse. D'autre part, la ferveur de jeunesse n'est plus ce qu'elle semblait être, tout comme la sagesse donnée par la langue française n'est qu'un moyen d'accepter et d'explorer ce qu'il blâmait lorsqu'il était jeune: l'impuissance de faire histoire, l'existence en marge, l'humiliation et l'anonymat. Il me semble qu'il s'y agit de l'être lui-même et non pas de la conjoncture. Par conséquent, le changement de langue ne génère pas le saut dans les raisons (et le reniement de sa propre jeunesse), mais en plus il attire une identification évidente avec le peuple duquel il est parti et qu'il voulait différent, parce que Cioran se voulait différent lui-même. En France il fait l'apologie de l'échec et de l'incrédible. Citons aussi des *Cahiers*, deux séquences qui se répondent mutuellement. D'un côté: «Pourquoi je suis un raté? Parce que j'ai aspiré à la *félicité*, à un bonheur surhumain, et parce que, n'y pouvant atteindre, je me suis enfoncé dans le contraire, dans une tristesse sous-humaine, animale, pis même, dans une tristesse d'insecte. J'ai voulu le bonheur qu'on goûte auprès des dieux, et n'ai obtenu que cette prostration de termites» (*Cahiers*, 600). De l'autre: «Peut-être fallait-il s'en tenir à l'état de larve, se dispenser d'évoluer, demeurer libre et inachevé, s'inaugurer dans le ratage et s'épuiser interminablement dans une extase embryonnaire» (*Cahiers*, 674).

Voilà pourquoi je ne crois ni dans une rupture entre l'époque française de Cioran et celle roumaine, que dans le sens d'un changement d'attitude, car ce qu'il hait au début il arrive finalement à aimer – c'est sa façon de sauver son moi, sa solution de survivance – ni que, en renonçant à la langue roumaine en faveur de la langue française Cioran ait abandonné la folie de jeunesse par un saut brusque dans la bateau de la raison.

Mais, entre apparence et vérité, qui est Émile Cioran? La peur qui est à la racine de toutes ses interrogations, la peur originaire, renvoie justement à sa propre identité, une identité

précaire, qui glisse entre limites incompatibles, qui pourtant ne s'excluent pas, questionnée en permanence, niée souvent dans toutes ses hypostases. Au fait, affirmée ainsi par la négation.

À un moment donné, Cioran soupçonne de mystification justement sa préoccupation constante pour l'identité de l'homme. C'est sa façon de reconnaître qu'il ne s'agit que de sa propre identité. Il se pose ainsi la question: «Pourquoi l'homme m'intéresse au point d'en faire mon unique préoccupation? Ne serait-ce pas là une voie détournée pour masquer l'obsession que j'ai de mon cher petit moi? (*Cahiers*, 345). Si par moi on comprend sa propre identité, alors oui, Cioran est obsédé avant tout par le «cher petit moi». Il n'existe, que par voie collatérale, un autre thème de l'écriture cioranienne. Les autres, au fait ne comptent même pas. L'être humain, encore moins

La peur d'appartenir à ceux qui mystifient ronge plus d'une fois Cioran. «Que je hais ma poltronnerie, mon manque héréditaire de dignité» (*Cahiers*, 369), s'exclame-t-il à un moment donné. Et ce qui suit renvoie à l'attitude que Cioran manifeste conséquemment vis-à-vis de soi-même: «Cet après-midi je suis passé par les trances du dégoût de soi, je me suis même exécré jusqu'à une fureur meurtrière. Je me demande parfois par quel miracle j'arrive à me supporter encore. Haine de moi voisinant le cri ou les larmes» (*idem*). On déduit, en tout cas, que la poltronnerie est un moyen lâche de se soustraire aux confrontations, à la vie, aux énergies en action. Or, étant ce qu'il déteste, il ne lui reste que se nourrir de cette haine de soi. Sans s'identifier complètement à quoi que ce soit, il vit «dans des situations fausses», «toujours à côté» (*Cahiers*, 369): lorsque, ayant la nostalgie de ceux qui croient et qui, par la suite, s'identifient à une croyance, lorsqu'il les accuse de cultiver, sous le masque de l'engagement, leur propre vanité. En méprisant donc les autres pour leur activisme, il se méprise lui-même pour le refuge dans la lâcheté. L'admiration secrète et la révolte, la haine de soi et l'orgueil caché satisfait, voilà les faces du même individu multiplié sans fin. C'est pourquoi le besoin d'une croyance, qu'il admire parfois aux autres, est doublé par «l'horreur de me manifester». «La perspective d'être *présent*, où que ce soit, me donne la chair de poule. Je me suis rabattu sur le Vide par besoin de sécurité...» (*Cahiers*, 479). Voilà, au fond, les causes de la lâcheté et celles du dépit de soi. «Ma pusillanimité m'a empêché d'être moi-même. Je n'aurai eu le courage ni de vivre ni de me détruire. Toujours à mi-chemin entre ma quasi-existence et mon néant» (*Cahiers*, 25). C'est la lâcheté, souvent nommée sagesse, ou, plus encore, le grand secret de l'errance délibérée, de la projection dans l'apparence: «Le dépouillement est le grand secret. Si on peut se mettre en dehors de sa propre vie et la traiter comme si elle appartenait à un autre, on doit en arriver à vaincre la peur et même mépriser sa propre mort» (*Cahiers*, 280). Mais, en méprisant sa propre mort, Cioran se méprise souvent lui-même. Entre parenthèses soit dit, le fait de trouver dans la «poltronnerie» une solution c'est un fait qui perd de son importance. Souvenons-nous: «imposteur quiconque, par excès de lucidité ou par une autre raison, n'arrive pas à s'identifier avec quoi que ce soit» (*Cahiers*, 510). Or, il préfère rester un «escargot», même si «un *faux* escargot» (*Cahiers*, 518) et, s'il n'était pas un détracteur, il aimerait éviter, comme il le fait d'ailleurs, le jeu social de la conversation, qui «exige un minimum de laisser-aller et de cabotinage» (*Cahiers*, 613).

Enfin, dans ce balancement entre engagement et abandon on devrait peut-être identifier les moments d'une métamorphose, d'une transfiguration. Cioran dit: «À l'âge où j'écrivais en roumain *Cartea amăgirilor* (vingt-cinq ans?) je vivais avec une telle intensité que j'avais littéralement peur de finir en fondateur de religion... À Berlin, et à Munich, j'ai

connu des extases fréquentes- qui demeureront à jamais les *sommets* de ma vie. Depuis, je n'en ai plus que des simulacres» (*Cahiers*, 579). Ailleurs, sur les années passées à Berlin: «Ma solitude berlinoise ne se laisse pas imaginer par un homme normal. Comment ai-je pu tenir nerveusement? Jamais je n'ai été aussi près de la dégringolade, et de la sainteté...» (*Cahiers*, 646). Ou bien: «À vingt ans, j'avais un insatiable désir de gloire» (*Cahiers*, 25). Ainsi donc, regardée ici avec admiration, la jeunesse, âge de l'engagement aveugle, serait-elle suivie par l'abandon du monde, la lucidité mortifiante, l'illumination de l'impuissance, ou, autrement dit, la lâcheté. Mais la diachronie n'est qu'une apparence. C'est vrai que certains accents changent avec le temps, mais les *cahiers* sont, en tout cas, l'expression des contradictions qui se développent en synchronie. Sa victoire – qui s'édifie sur les ruines de l'impuissance d'agir – est qu'il ne s'engage à rien, qu'il ne croit en rien. C'est pourquoi l'envie et le dégoût vis-à-vis de ceux qui croient est dans une permanente confrontation.

Chez Cioran, le vide ne prend pas seulement le visage de la peur de l'hypocrisie, mais aussi, comme on l'a déjà observé, celui de la propre projection dans l'illusoire, du vide intérieur, du manque d'identité. Le 24 février 1960 Cioran note: «Aujourd'hui, en écrivant mon nom sur un formulaire, ce fut comme si je l'avais écrit pour la première fois, comme si je ne le reconnaissais pas. Le jour, l'année de ma naissance, tout me parut nouveau, et inexplicable, sans aucune relation avec moi. Les psychiatres appellent cela sentiment d'étrangeté. Quant à ma figure, souvent il me faut faire un effort pour l'identifier, un effort d'adaptation pénible et humiliant. / Prostré, déconcerté, écoeuré devant la révélation d'être soi» (*Cahiers*, 51). Étranger (aucune dénomination, dit Cioran, ne lui convient en ne le flatte autant), il regarde les gens autour de lui comme s'il se rappelait «un cauchemar fait dans une autre vie» (*Cahiers*, 74). «Je ne suis plus moi-même» (*Cahiers*, 98), témoigne-t-il ailleurs, ne comprenant pas les éloges qui ont comme objet un livre qu'il avait écrit. Ou bien, regardant derrière et ne reconnaissant plus rien, il se sent habité par le vide: «J'ai cinquante-quatre ans: où sont allées les sensations que j'ai éprouvées durant cet espace de temps? Les ai-je senties vraiment, puisque toutes sont disparues? Je suis un étranger qui a mon âge. Je ne retrouve pas mon identité, je ne sais plus qui je suis» (*Cahiers*, 301).

Au fait, Cioran garde cette inquiétude dans la question qui le hante: «Ah! Si je pouvais me convertir à mon essence! Mais si elle est corrompue? Décidément, je m'infirmes et tout m'infirmes. Il n'y a plus de trace de moi en moi-même» (*Cahiers*, 24). Plus encore, il garde le sentiment de l'échec. «Je n'ai pas trouvé le chemin le plus court vers mon centre» (*Cahiers*, 301), dit-il à un moment donné, car, évidemment, le grand thème de l'écriture de Cioran est le labyrinthe du moi intérieur, dans lequel il erre sans cesse, sans la possibilité de pouvoir revenir en arrière, sans la chance d'arriver au centre. Ainsi, Cioran s'explore-t-il et, de cette manière, un dramatisme s'institue. Toute descente en soi-même acquiert les dimensions et les significations d'une genèse. Sauf que chez Cioran la genèse a un statut ambigu: «J'entends en moi, pour peu que j'y descende, les appels et les déchirements du Chaos avant de se convertir ou de se dégrader en univers...» (*Cahiers*, 26). Or, l'écriture est motivée seulement par ce besoin de se connaître soi-même, y-compris par la torture de soi: «Nul esprit clairvoyant ne devrait prendre la plume, - à moins d'aimer se torturer» (*Cahiers*, 79), pour continuer le même paragraphe: «L'enfer de se connaître, que l'oracle ni Socrate n'ont deviné» (*idem*). Cioran descend perpétuellement dans cet enfer, s'autotorture, retrace les marges d'une identité

qui est chaque fois une autre. Justement à cause de n'être jamais le même, la quête de soi-même est un enfer. «J'ai une capacité infinie de convertir tout en souffrance, ou plutôt d'aggraver toutes mes souffrances. / Génération des douleurs» (*Cahiers*, 35). Une souffrance qui devient haine de soi-même. L'exploration de soi ne laisse d'espace à aucune utopie et sa finalité est l'autodestruction délibérée, comme chance pour l'édification: «Je suis la succession de mes états, de mes humeurs, je cherche en vain mon «moi», ou plutôt je ne le retrouve que lorsque toutes mes apparences se volatilisent, dans l'exultation de mon anéantissement, quand se suspend et s'annule ce que précisément on appelle un «moi». Il faut se détruire pour se retrouver: *essence est sacrifice*» (*Cahiers*, 61).

Enfin, ce que Cioran voit avant tout dans soi-même est l'impuissance d'être quelque chose. «Ce que je *sais* détruit ce que je *veux*» (*Cahiers*, 478), constate-t-il avec une lucidité sceptique. Mais, le plus souvent, au lieu de la lucidité apparaît la furie de soi-même et, à l'extrême, une violence dirigée vers lui-même et vers tous. À côté de cette lucidité tournée en violence, la honte d'être: «Je ne veux plus voir personne, tellement j'ai honte de moi. Je ne sais vraiment plus sur qui exercer mon mépris, je me trouve plus bas que ceux qui n'existent même pas à mes yeux» (*Cahiers*, 317). Bien sûr, cette honte aussi est une preuve du même orgueil: «Tant qu'on n'a pas touché aux extrémités de l'humiliation et de la honte, on n'a pas le droit d'aborder les grands problèmes» (*idem*).

Au-delà de cette dispute, entre savoir et vouloir, Cioran est, en permanence, soit l'autre, qu'il regrette ou qu'il blâme, soit une somme de contradictions. On s'arrêtera sur cette somme impossible, sur cette synthèse ratée- d'où jaillit la souffrance. Quelque part Cioran constate: «Il y a en moi du moine et de l'esthète, et sans, il va sans dire, aucune possibilité de synthèse. À chaque instant, quelqu'un en moi proteste et se lamente, en attendant de prendre le dessus » (*Cahiers*, 316). Il y a en lui quelque chose de bavard et de moine trapiste. Il est lâche ou humble, mais se déclare sage, pour après exploser dans des accès de violence. Quoiqu'il arrive, quoiqu'il fasse, Cioran regrette, car il ressent une permanente impuissance d'être. En méprisant la tribu, Cioran aime se confondre avec, soit dans des lieux «décadents», soit dans des espaces élémentaires, primitifs. Ailleurs, il parle du «mélange entre le doute et le rêve», pour se poser enfin la question: «Les sceptiques grecs et les romantiques allemands, comment peuvent-ils se combiner dans une même âme? Se tourmenter au milieu d'apories lyriques...» (*Cahiers*, 76). Ailleurs il note sec, sans aucun commentaire: «Ballotté entre le cynisme et l'élégie» (*Cahiers*, 21). Plus explicitement, avec les conséquences qui découlent de ces contradictions, voilà: «Par nature, je suis violent – par option, sceptique. Comment concilier des tendances aussi divergentes? Comment vivre, à chaque instant, en contradiction avec soi-même? De quel côté, en toute occasion, vais-je me pencher? pour *qui* vais-je me décider? à quel moi me ranger?» (*Cahiers*, 580). Voilà, par conséquent, les raisons de profondeur qui déterminent Cioran à se nommer, soi-même, l'étranger. Il est sans cesse autre, une altérité. La cause de ces contradictions? Parfois, Cioran accuse l'hérédité immédiate: «Ma mère et mon père, on n'imagine pas deux êtres plus divergents. Je n'ai pas réussi à neutraliser en moi leurs caractères irréductibles; ainsi pèse-t-il sur mon esprit une double et irréconciliable hérédité» (*Cahiers*, 27). Souvent, le pays d'où il provient: «Le paradoxe du peuple roumain est d'être à la fois malheureux et frivole» (*Cahiers*, 570). Sauf que, se méprisant lui-même, Cioran méprise en même temps ses racines. Ou, plus clairement: le mépris envers les siens est une conséquence du mépris envers soi-même. En tout cas, parfois

c'est justement ce mépris qui nourrit la survie – et le sens. Il note quelque part: «Ma peur héritée devant la vie, un cadeau de famille. J'essaie en vain de me débarrasser de mes ancêtres; et j'ai beau les écarter et refouler, ils reviennent à la charge. Plus je vais, plus je constate qu'ils ont sur moi l'avantage et que ma lutte contre eux devient désespérée. Je retombe dans mes origines, en attendant de m'y abîmer» (*Cahiers*, 111-112).

Enfin, voyons d'autres contradictions: «un ermite en plein Paris» (*Cahiers*, 23), un frivole, condamné à la gravité (cf. *Cahiers*, 73), un «superficiel de nature» qui ne connaît en profondeur que «l'inconvénient d'être né» (*Cahiers*, 572), un lâche aux accès furibonds de violence, un buffon qui souffre de l'absence de l'absolu, un héros en négativité, qui survit grâce à la haine de soi, au mépris envers soi, à la lâcheté. «Avec une vision des choses comme la mienne, il est douteux qu'un autre eût pu réussir à travers tant d'années. Aussi bien, et si étrange que cela paraisse, y a-t-il des jours où je me fais l'effet d'un héros» (*Cahiers*, 112). Déchiré entre nostalgie et anxiété, entre passé et futur, il est dégoûté par soi-même, par le monde, mais, comme il précise quelque part, s'il demeure encore sur cette terre, c'est parce que sa terreur «de ce monde est insuffisante et incomplètement sincère» (*Cahiers*, 85). Est-il possible que derrière cela se trouve l'orgueil? Ou bien la fascination? La simple, instinctive hypocrisie? S'agit-il d'impuissance? Cioran aime, le déclare-t-il souvent, «les tempéraments agressifs et contradictoires, violents et déchirés, et qui par leur excès vous stimulent, et vous désarçonnent. Mon aboulie a besoin de fouet» (*Cahiers*, 344). Le voilà dans l'hyosthase qui le sauve, d'aboulique, mais en admirant les énergies élémentaires, voire les figures contradictoires, comme lui souvent. Pour se sauver, il lit souvent des livres sur des figures de souverains. «Extrémités de l'aboulie!», exclame-t-il à un moment donné. Et il continue: «Pour y échapper, je lis de temps en temps quelque livre sur Napoléon. Le *courage* des autres nous sert quelquefois de tonique» (*Cahiers*, 16). Mais les choses vont plus loin encore. En se rappelant l'admiration pour les Allemands, du temps où il était passé par Berlin, il affirme: «Ce qui a dû me fasciner chez ces ci-devant Germains, c'est le fait de n'avoir rien de commun avec eux» (*Cahiers*, 338). Transformées en idéologie, les accès de violence de sa jeunesse illustrent ce besoin d'être, par construction de soi, autre, celui rêvé et, indiscutablement, admiré. Certes, on déduit que la haine est provoquée justement par des éléments communs. Et, plus loin, Cioran généralise: «J'ai toujours, pour mon malheur, cherché dans les autres ce que je ne trouvais pas en moi-même, au lieu de m'en tenir à mes insuffisances et de m'en contenter» (*idem*). Il admire en tout cas, ceux qui se manifestent, qui agissent, qui vivent dans l'histoire, non pas en dehors d'elle. Or, voilà une raison de plus pour que Cioran se sente un étranger, un exilé. Son exil métaphysique a cette connotation. «Toute ma vie j'aurai vécu avec le sentiment d'avoir été *éloigné* de mon véritable lieu» (*Cahiers*, 342). Mais le mépris et la honte de soi, conséquence de l'impuissance de faire partie de l'histoire et de sa déchéance, sont doublés par un orgueil luciférique, damné. Que d'orgueil, au fond, dans le fait d'assumer la déchéance, l'anonymat, l'absence! Un orgueil qui ne peut pas éliminer les moments de cruauté envers les autres et envers soi. Un hédoniste à l'envers, Cioran n'aime que «l'effacement, avec l'orgueil que cela implique» (*Cahiers*, 352).

Ainsi donc, Cioran est conscient de toutes ces contradictions, de toutes ces ruptures: «La cruauté et la pitié, l'une et l'autre *abstraites, cérébrales*, sont mes traits caractéristiques. *Tyran* ou *ermite*, voilà à quoi je serais bon: un monstre dans les deux cas» (*Cahiers*, 360). Au

fait, il sait bien que le mépris envers les autres et la haine que les autres lui provoquent ne sont que la conséquence de sa propre identité: du mal qui habite son intérieur ou de la métamorphose subjective du monde. «N'ayant pas réussi à trouver l'art de me supporter moi-même, comment aurais-je appris celui de supporter le monde? C'est toujours en nous que réside le mal, et le chercher ailleurs c'est prouver qu'on est encore à l'enfance de la sagesse» (*Cahiers*, 94). Ou bien: «Tout bien pesé, ma sensibilité s'apparente à celle des romantiques [...], je prends mes humeurs pour des mondes, je les considère comme des substituts de la réalité dernière» (*Cahiers*, 102). Quand je les condamne, je les incrimine, je les abjure, les autres ne sont que moi-même, dit Cioran dans ses moments de lucidité, ces moments où il sort de soi-même, afin de pouvoir se regarder froidement, comme l'on regarde un autre. Mais le plus souvent Cioran ne se supporte pas soi-même: «J'ai beau me démenter, je n'arrive pas à me réconcilier avec moi-même, je suis toujours en mauvais termes avec mon être. Ma fureur n'a pas de bornes, que j'en sois l'objet ou que ce soit l'univers indifféremment» (*Cahiers*, 361). Une furie sans marges, mais qui n'entraîne ni le suicide, ni l'immersion du monde dans le néant. À un moment donné, Cioran témoigne qu'il a cessé de croire dans la destruction. C'est la raison pour laquelle il s'appelle un «démon désabusé» (*Cahiers*, 635).

Qu'est-ce que Cioran aurait aimé être? En tout cas, autre chose de ce qu'il était: «Toute ma vie j'ai voulu être autre chose: Espagnol, Russe, Allemand, cannibale- tout, sauf ce que j'étais. En insurrection permanente contre le sort, contre ma naissance. Cette folie de se vouloir différent de ce qu'on est, d'épouser en théorie toutes les conditions sauf la sienne» (*Cahiers*, 687). Comment quelqu'un qui dit «personne n'a aimé autant que moi ce monde» (*Cahiers*, 804) pourrait être anarchiste et nihiliste? L'apathique devient souvent fervent, voire fanatique. Le sceptique vit des moments euphoriques. Il note, parce qu'il s'y reconnaît, la comparaison faite par Berdiaev entre Neceaev et Ignace de Loyola: «Le révolutionnaire comme ascète» (*Cahiers*, 818), pour continuer dans le paragraphe suivant: «S'il me fallait choisir entre l'ascèse et la débauche c'est vers la dernière que j'inclinerais. / D'ailleurs la débauche est, elle aussi, une lutte contre la «chair»; elle abuse de celle-ci, elle l'exténue et l'appauvrit» (*idem*). Il se sent près des écrivains russes, parce qu'il sent le besoin de «s'intoxiquer de vertige» (*Cahiers*, 883). Au fait, il aime les Espagnols, les Hongrois, quelque part il arrive à se nommer rien qu'un «Mongol dévasté par la mélancolie» (*Cahiers*, 34). Mais la définition la plus exacte, comme étranger, est celle-ci: «Je suis métaphysiquement juif» (*Cahiers*, 254). Un juif, parce que ces racines ne se trouvent nulle part, parce qu'il est en permanence autre, parce que sa propre identité se nourrit de crise, parce qu'il vit grâce à un courage négatif qui se traduit par une haine de soi. «Je ne m'entends en profondeur qu'avec les Juifs. Nous avons des tares communes» (*Cahiers*, 721), avoue Cioran.

Dans ces conditions, la rupture entre l'époque française, de la raison, et celle roumaine, de l'anarchisme extrême, n'est plus si évidente. Peut-être parce que, souvent, quoiqu'il refuse de parler le roumain et qu'il est agacé par les Roumains, il voit dans cette langue les racines qu'il a trahies? Voilà: «L'extraordinaire langue roumaine! Chaque fois que je m'y replonge (ou plutôt que j'y songe, car j'ai hélas! cessé de la pratiquer), j'ai le sentiment d'avoir commis, en me détachant, une criminelle infidélité» (*Cahiers*, 67).

BIBLIOGRAPHIE:

- Amer, Henri, «Cioran le docteur en décadences» in *NRF*, no. 92, 1960, p. 297-307.
- Bollon, Patrice, *Cioran l'hérétique*, Paris, Gallimard, 1997.
- Cioran, *Cahiers (1957-1972)*, Éditions Gallimard, Paris, 1997.
- Ciocârlie, Livius, *Caietele lui Cioran*, Craiova, Scrisul Românesc, 1999.
- Dodille, Norbert, Liiceanu, Gabriel (éds), *Lectures de Cioran*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1997.
- Dollé, Marie, *L'imaginaire des langues*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Georges, François, «L'époque de Cioran» in *Critique*, no. 479, 1987, p. 267-282.
- Jarrety, Michel, *La morale dans l'écriture: Camus, Char, Cioran*, Paris, PUF, 1999.
- Jaudeau, Sylvie, *Cioran ou le dernier homme*, Paris, José Corti, 1990.
- Klupack, William, Finkenthal (Michel), *The temptations of Emile Cioran*, New York-Berlin-Paris, P. Lang, 1997.
- Laignel-Lavastine, Alexandra, *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, Paris, PUF, 2002.
- Liiceanu, Gabriel, *E. M. Cioran: itinéraires d'une vie*, Paris, Michalon, 1995.
- Moret (Philippe), *Tradition et modernité de l'aphorisme: Cioran, Reverdy, Scutenaire, Jourdan, Chazal*, Genève, Droz, 1997.
- Parfait, Nicole, *Cioran ou le défi de l'être*, Paris, Desjonquères, 2001.
- Petreu, Marta, «Un trecut deocheat sau "Schimbarea la față a României"», Cluj, Biblioteca Apostrof, 1999.
- Sontag, Susan, «Penser contre soi: réflexions sur Cioran» in *Sous le signe de Saturne*, Paris, Seuil, p. 47-75.
- Șora, Mariana, *Cioran jadis et naguère*, Paris, L'Herne, 1988.
- Tiffreau, Philippe, *Cioran ou la dissection du gouffre*, Paris, Henri Veyrier, 1991.
- Vartic, Ion, *Cioran naiv și sentimental*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, 2000.